

различия между полами незначительны и не порождают особой культурной реальности в виде мужской политики и женского письма, тонут в общем гендерологическом единодушии разводить мужские и женские качества и проецировать их на мужские и женские культуры. Одним из первых П. Бурдьё в теории габитуса говорит о приобретаемых моделях поведения, которые в дальнейшем воспроизводятся в качестве культурных и социальных практик. Наличие в культуре особо «социализированного тела» или габитуса позволяет Бурдьё сделать вывод, что культура берберских горцев Кабилии организована на основе культа мужественности<sup>225</sup>. Согласно этой теории, возможно классифицировать культуры на мужские и женские посредством определения главенствующих схем мышления, восприятия и действия. Исследователи гендера в большинстве своем придерживались указанной позиции, что позволяло им искать черты маскулинности и феминности в разных культурных сферах (политике, литературе, искусстве и т. д.)<sup>226</sup>.

Человек в его целостности ни одним подходом не схватывается, а указываются лишь отдельные свойства и характеристики, которые становятся ключевыми при понимании антропного в культуре. Философами и теоретиками культуры один и тот же культурный материал интерпретируется по-разному, что иллюстрирует не только многообразие и сложность материала, но и то, что в пределах каждой отдельно взятой модели культуры создается своя реальность, свой способ трактовки материала. Все зависит от того, что положено в основание моделирования и типологии культуры. Проанализированные концепции позволяют зафиксировать как антропное явно и имплицитно присутствует в культуре, где оно вытесняется и подменяется отдельными свойствами человеческой природы.

**ЗАГАДКА «VALUE», ИЛИ  
О ВЗАИМОУСЛОВЛЕННОСТИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО,  
ЭТИЧЕСКОГО, ОНТОЛОГИЧЕСКОГО  
И МЕТАФИЗИЧЕСКОГО В ПРОБЛЕМАТИКЕ ДАРА  
И. А. Оглоблина**

В экономическом дискурсе ценностная компонента стоимостных отношений неразрывна с понятием «этического». Подтверждение

<sup>225</sup> Бурдьё П. Мужское господство // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 289.

<sup>226</sup> Гилмор Д. Становление мужественности: Культурные концепты маскулинности. М.: РОССПЭН, 2005. 264 с.; Женщины, познание и реальность: Исследование по феминисткой философии. М.: РОССПЭН, 2005. 440 с.; Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. 400 с.

тому – понятие блага «Никомаховой этики» Аристотеля<sup>227</sup>, ключевое для исторического становления экономической мысли. Под благом Аристотель понимает «арете», добродетель. Дианоэтическая «арете» определяется им как правильная деятельность разума, направленного на достижение теоретической цели – обнаружение истины ради нее самой. Этическая же (нравственная) добродетель восходит у Аристотеля к разумной (умеренной) деятельности души по достижению практической цели (к установлению нормы поведения через обнаружение середины между двумя крайними выражениями чувств). В данном контексте значимость обретает граничащее с искусством умение людей настраивать свое поведение так, чтобы между ними проявлялась ценность дара: «Дар правильного выбора середины дается человеку от природы и не может быть приобретен воспитанием»<sup>228</sup>. При этом «Искусство не есть наука, а есть особенная душевная способность различения того, что составляет добро и зло для человека»<sup>229</sup>.

Думается, что присутствие дара в аристотелевской проблематике блага тесно связано с онтологическим учением Аристотеля, с высшей и первой причиной, отсылающей к потусторонней реальности (к предмету изучения науки о божественном, или теологии). Известно так же, что высшая же и первая причина, как и остальные три, увязывается Аристотелем с понятием знания: «Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах»<sup>230</sup>, при этом знание это соотносится с искусством: «мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт»<sup>231</sup>. Остается лишь понять: что подразумевать под знанием, граничащим с искусством, владение которым раскрывает первые причины, познание которых должно составлять предмет любой науки?

Как известно, онтология первой причины, восходящей к потусторонней реальности божественного, составляет основание и философии сущего, и философии физики Аристотеля. В данной связи «теология и онтология суть мета-физика в смысле науки о бытии по ту сторону сущего в его становлении» (Т. Х. Керимов). Особо выделим: именно в силу своей устремленности к божественному, данная онтология есть метафизика (первая философия). И она может быть определена как «метафизика этического» в той

<sup>227</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

<sup>228</sup> Железнов В. Я. Экономическое мировоззрение древних греков // История экономической мысли / под ред. В. Я. Железнова и А. А. Мануилова. М.: Московский научный институт, 1916. Т. 1. Вып. 1. С. 164.

<sup>229</sup> Там же. С. 192.

<sup>230</sup> Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2006. 983а.

<sup>231</sup> Там же. 981а.

мере, в какой связана с основополагающими для аксиологии блага понятиями искусства и дара. Неисчерпаемость их смыслов расширяет горизонт возможных толкований до многозначности символического контекста. Благодаря этому восходящая к Аристотелю классическая философия (как сущего, так и физики) онтологична и метафизична.

Рискнем утверждать: исток символической компоненты первой философии укоренен в специфической метафизике космогонических доктрин философского герметизма, веками определявшей становление древнегреческого Логоса. Обосновывая данное положение, обратимся к исследованиям Ф. Ф. Зелинского, Л. Менара, Г. Йонаса герметической традиции народов Востока и Запада. Отметим: Луи Менар обосновывает общность доктрин, изложенных в герметических книгах. Он разделяет их на три главные группы (иудейскую, греческую и египетскую), привнесенные в герметизм каждым из трех народов, составляющих население Александрии в начале III-го века до нашей эры<sup>232</sup>. Согласно Менару, сокровище содержание всех трех групп герметических доктрин было вытеснено абстрактными онтологиями рационализированных теологий национальных религий. В рамках абстрактных онтологий символические принципы мира обычно трактовались как их видимые проявления, а божественное символическое единство редуцировалось к рационализированному пониманию единства мира. По мнению Менара, данная тенденция отражала «склонность большинства философов к унитарным догмам и теократическим или монархическим формам правления»<sup>233</sup>. В ходе философских размышлений о множественности форм единого духа зародилась проблематика соотношения единого и многого. В ее рамках категориально понимаемое «единство» обрело практическую политическую значимость абстрактной формы единобожия. Прагматические интересы правящих элит оказались столь влиятельны, что значение символической компоненты теологического и философского дискурсов было нивелировано.

Вместе с тем, символическая компонента древнегреческого гнозиса представляется ключевой на пути раскрытия ценностного аспекта экономического понятия «value» с позиций онтологии Дара. Интерес к ее метафизическому аспекту побуждает принять во внимание следующее обстоятельство. Размышляя об античных истоках теологических спекуляций о сути бытия и месте (роли) человека в мире, мы обращаемся к трудам Платона и Аристотеля, интерпретируя их содержание с позиции дискурсивного

<sup>232</sup> Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис; М.: Алетейя, 1998. С. 391.

<sup>233</sup> Там же. С. 384.

рассудочного интеллекта. При этом упускается из виду тот факт, что философские системы античности выстраивались с позиций инициального знания о человеке, положенного в основу 9-ти степеней Элевсинских мистерий греко-египетского герметизма. Возведенная на фундаменте инициального знания языческих мистерий, герметическая философия была ключом к загадке жизни и самого человека. Символическое содержание герметизма специалисты<sup>234</sup> полагают эзотерической доктриной античности, раскрывающей пути возрождения человеческой конституции до состояния духовного просветления. Заклятая в себе несомненную опасность, инициальное знание никогда не открывалось невозрожденным. Ведь если непросветленный человек полностью поймет работу любой системы, он сможет прийти к желаемому результату, не имея достаточной квалификации для того, чтобы справиться с последствиями своих действий. Мистерии учили, что духовное просветление достигается только подтягиванием низшей природы до определенных стандартов умения и чистоты. Поэтому сакральное знание было скрыто в аллегориях и мифах, самоочевидных для знающих путь личного искупления, ставший основанием для выведения догматов философской теологии. Весь Новый Завет – тонким образом скрытое в символах изложение секретного процесса возрождения человека, имеющего место в человеческом теле. Из этого можно заключить: в основе христианства не фанатичная, но просвещенная знанием вера. С утверждением рациональной дискурсивности символическая компонента философии (и лежащей в ее основании онто-теологии) кардинально трансформировалась: метафизика истины постепенно заместила метафизикой представления об истине. Возникла проблема формального совершенства математически описанного мира и реального, материального несовершенства мира природы, мира становления и преобразования. Не менее важной проблемой явилось «расколдование мира», а именно: замещение символического содержания знания, граничащего с искусством понимания сути первой причины рационализированными понятиями (Бог, Абсолют), исключающими многозначность и глубину толкований.

Узость теологических ментальных догм, оперирующих понятиями, а не многозначными символами, обусловила появление практик манипулирования общественным сознанием и использования религии в материальных целях. Результат налицо: бытие современного материалистически ориентированного мира с его акцентом на формах и деньгах. В рамках теологии, оперирующей лишь

<sup>234</sup> Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007.

внешней формой символов неминуемо смещение акцента – от метафизики, отсылающей к мистериальным смыслам символической компоненты философского мышления к метафизике наличия (абстрактного смысла), укорененной не в знании истины, а лишь в представлении о ней, в профанном о ней «мнении». Между тем, в последней четверти прошлого века Р. Барту удалось обнаружить и показать мимирию символического содержания смыслов аллегорических сообщений в рамках понятийных форм. Был раскрыт механизм коннотативного смещения первичных смыслов естественной речи, действующий при их помещении в форму понятий и категорий. Из исследований Барта следует, что логико-понятийная форма рациональных умозаключений трансформирует метафизический контекст содержания естественной речи. Согласно Ж. Деррида, данная смысловая метаморфоза есть ничто иное, как «сциентистский объективизм, или, иначе говоря, другая метафизика»<sup>235</sup>.

Однако если допустить, что этическая метафизика (и первая философия как таковая) укоренена не в рациональной дискурсивности, а в ее символической компоненте, можно приблизиться к оригинальным смыслам «Метафизики» Аристотеля, вызывавшим в средние века столь высокий интерес. Тесно связанные с процессами языческих Мистерий, эти смыслы составляли сакральное ядро древнегреческого герметизма, Их суть отражена мифами о духе, об искре света, томящейся в человеке и о гнозисе, ее освобождающем. В древнегреческой рациональности данное «ядро» было обозначено понятием Логоса, под которым понимался универсальный закон мироздания, привносящий соразмерность во все существующее. Направляемую Логосом жизнь философа в бытии сущего определяло соизмерение, и философскому мышлению открывались гармонические соотношения мира.

Ф. Ф. Зелинский анализируя становление древнегреческого Логоса, прослеживает эволюцию греко-египетского герметизма, исходя при этом из неоспоримого в истории философии принципа «мифологема была матерью философемы». Опираясь на данный принцип, Зелинский приводит варианты толкований Логоса, появляющихся в древних текстах греческой и египетской традиций герметизма. Проясняя мифологические истоки метафизического могущества Логоса, он выводит их из герметических космогоний Египта и Греции, содержащих описание генезиса сакральной троицы, содержащей Нус (Ум), Нус Демиург (Творческий Ум), Логос. С точки зрения Зелинского, мифологема превращается в философему в процессе трансформации египетской троицы в троицу греческую – Зевса, Гермеса,

<sup>235</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 187.

Пана-Логоса<sup>236</sup>. При этом становление древнегреческого мышления как Логоса происходило в рамках двух направлений герметизма: на пути онтологического дуализма (Гермеса-Разума) и пантеистического монизма (Гермеса-Космоса). Примечательно: космогония древнегреческого герметизма зародилась не в Египте, а в Аркадии – одной из многочисленных греческих провинций, чтивших Гермеса настолько, что отвела ему роль творца мира<sup>237</sup>. Зелинский отмечает, что в аркадийском герметизме место Логоса в герметической троице занимал Пан, Сын Гермеса, «Здесь Логоса не знали; а поэтому не было никакого основания видеть в Гермесе Разум»<sup>238</sup>. Исконно аркадский космогонический Гермес, задолго до возникновения стоического учения о Логосе, стал пониматься как человеческая речь, которая имела своим символом козловидного бога аркадского герметизма (т. е. аркадского Пана): «Пан как мы видели был истолкован как Логос – “Слово”»<sup>239</sup>.

Первое направление древнегреческого гнозиса, Гермеса-Разума, предполагало строгий дуализм творца и творения (то, что вверху, есть то, что внизу): «у дуалиста человек, происходя и от бога, и от мира, общается с первым путем мышления (*poesis*), а со вторым – путем чувствования (*aisthesis*)»<sup>240</sup>. В онтологическом дуализме Гермес-Разум воплощается в Адаме земном и Адаме небесном. Строгий аскетизм поддерживает единство бога, мира, человека. Зелинский приводит так же упрощенный вариант онтологического дуализма: «Бог – безусловно благ; мир – безусловно зол, человек, исходящий от обоих, – и благ и зол. С богом он общается путем разума (*nus*) и мышления (*poesis*), с миром – посредством чувствования (*aisthesis*)»<sup>241</sup>. Пантеистический монизм развивался в Фивах, придерживаясь доктрины Гермеса-Космоса, предполагавшей тождество творца и творения (Бог есть мир). Однако пантеисты не могли принять, что человек, происходя и от бога, и от мира, общается с первым путем мышления, со вторым – путем высокого чувствования или чистого ощущения: «неправда и то, что отрешение от ощущений приблизит нас к богу; тот аскетизм, который был существенной частью дуалистического герметизма, теряет свое право на существование в его пантеистической ветви»<sup>242</sup>.

В данной связи предполагается многослойное существование

<sup>236</sup> Зелинский Ф. Ф. Страсбургская космогония // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис; М.: Алетея, 1998. С. 472–473.

<sup>237</sup> Там же. С. 470–471.

<sup>238</sup> Там же. С. 348.

<sup>239</sup> Там же. С. 347.

<sup>240</sup> Там же.

<sup>241</sup> Там же. С. 349.

<sup>242</sup> Там же. С. 353.

сущего, или Гермеса-Космоса: Бог Пан разлит в мире сущего, он везде и во всем. Божественная (духовная) проекция сущего пронизывает все земные уровни его мирского существования. Сущее есть Гермес-Космос, синкретичный с целостным человеком Адамом Кадмоном.

Мы полагаем, что оба выделенные Зелинским направления метафизического мышления герметической философии допускают, что существует связь между Богом и миром, которая реализуется через человека. Человек – медиатор, посредник между Богом и миром. Разница лишь в том, как трактовать закон Венеры – аскетически (как любовь небесную на пути Гермеса-Разума) или плотским образом (как любовь земную на пути Гермеса-космоса). В «Пире» Платона эта дилемма нашла свое отражение в схеме двух Афродит, в делении Афродит на вульгарную и возвышенную. Согласно Зелинскому, в перспективе выделенного различия, именно «двойственность старинной мифологемы – Гермес-Разум и Гермес-Космос – стала роковой для всего дальнейшего развития герметизма; он запутался в скрещивающихся нитях дуалистических и пантеистических концепций и запутался безысходно»<sup>243</sup>.

В этой неразрешенности Зелинский усматривает причину поражения высшего герметизма в соперничестве с христианством<sup>244</sup>, возникшем на пути развития Логоса воплощенного Слова (Логоса-Глагола). Примечательно, что такая эманация божественного творения, как Глагол (Логос) свойственна гностической космогонии и антропогонии трактата «Поймандр» («Пемандр»), независимой, согласно Йонасу, от спекуляций христианских гностиков<sup>245</sup>. Именно в «Поймандре», имеющем египетское происхождение, описывается триада Глагол (Логос), Разум-Творец (Нус-Демиург), Человек (Антропос). В греческом варианте основная герметическая троика включает Первый Разум, Разум-Демиург и Логос. Зелинский напоминает, что в онтологическом дуализме всей этой троице противопоставляется материя. Любопытно, что в древнегреческом герметизме возникли затруднения с объяснением отделения первого разума от второго: «Пробовали было спасти это раздвоение приобщением платонического представления о двух мирах, мире идей и мире явлений, мире мыслимом и мире невидимом. Первый Разум создал мир мыслимый; Разум-Демиург, в подражание ему, создал мир видимый»<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> Там же. С. 355.

<sup>244</sup> Там же. С. 364.

<sup>245</sup> Йонас Г. Религия гнозиса (главы из книги) // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис; М.: Алетей, 1998. С. 430.

<sup>246</sup> Зелинский Ф. Ф. Гермес Трижды-Величайший (фрагменты из книги) // Там же. С. 348–349.



Подчеркивая, что «Логос в сущности немногим отличался от Разума – он был ведь не просто словом, а «словом-разумом»<sup>247</sup>, Зелинский обращается к диалогу Платона «Кратил». В этом диалоге Сократ в беседе с Гермоем выводит сущность греческих богов из их имен. О Пане он говорит следующее: «Пан, сын Гермеса, является двойной фигурой. <...> Ты знаешь, что слово «логос» имеет двойную природу, будучи правдивым или же ложным; так вот, Логос правдивый является совершенным и божественным и восседает между богами, тогда как ложь обитает внизу, между людьми, будучи неотесанной и похожей на козла. Вот так Пан есть Логос или (по крайней мере) брат Логоса, поскольку он является сыном Гермеса»<sup>248</sup>. Согласно Платону, подчеркивает Зелинский, причину двубразия Логоса-Пана следует искать в том, что он правдив и лжив, одной частью своего естества витает в вышних с богами, а другой – внизу среди людей. В дальнейшем, утверждает Зелинский, «первоначальное мифологическое представление Логоса в герметических текстах путем последовательных абстракций очищается от своей грубой плоти и преобразуется в отвлеченное метафизическое понятие»<sup>249</sup>. Выделяя ступени формирования метафизической абстракции Логоса на пути высшего герметизма, Зелинский выстраивает последовательность: «Пан аркадского герметизма – Пан-Логос Платона-крылатый Логос страбургской космогонии – Логос Пемандра – наконец, вселенский Логос Гегеля»<sup>250</sup>.

Резюмируем: исследования Зелинского, Менара, Йонаса обращают к мистериальному аспекту генезиса древнегреческого Логоса, к ступеням его восхождения из формы Логоса-Пана в форму Логоса-Глагола: «Намеки на мистические церемонии очень часты у греческих авторов; Платон говорит о кубке, в котором Бог смешивает стихии. <...> можно услышать отголоски мистерий в следующих словах Гермеса: «Те, кто был освящен в разуме, получили знание (гнозис) и стали посвященными в разум, людьми совершенными: таково есть благодеяние божественного кубка»<sup>251</sup>. Очевидно одно: мистериальное таинство не укоренено в мыслительном процессе (тем более, понятийно-рациональном), его переживание ввергает мышление в безопорность. В этой безопорности «Метафизика» Аристотеля раскрывается иначе, особенно если попытаться понять ценностное значение понятия «value» в контексте онтологии Дара. Онтологизация Дара позволяет осознать

<sup>247</sup> Там же. С. 348.

<sup>248</sup> Там же. С. 473.

<sup>249</sup> Там же. С. 328.

<sup>250</sup> Там же.

<sup>251</sup> Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. К.: Ирис; М.: Алетеия, 1998. С. 405.



«этическое» (добродетель, благо, добро) не просто как данное от природы и затем узурпированное морально-прагматическим рациональным сознанием, но как рожденное мистерией («нижней» и «верхней»), запечатленной в книге Природы и в книге Бытия. Метафизически онтология дара восходит к мистерии Логоса-Пана и Логоса-Глагола.

Думается, что лишь безопорное знание-не-мысль восходит к искусству, которое, согласно Аристотелю, суть творческая способность, проявляющая себя в психической энергии, питающей действие перехода от возможности к действительности, к энтелехии как конечному результату этого перехода. Энтелехия же, как противоположность потенциальности, приближается к понятию формы и соответствует целевой причине. Первая, или простая энтелехия (относится к душе естественного тела, потенциально обладающего жизнью) есть знание первого порядка, или «эпистеме». Высшая же, второго порядка энтелехия – это первая энтелехия, осуществившая себя в умозрении. Искусство, будучи актуализированной творческой способностью, направляемое умозрением высшего порядка и имеет в себе таинственную потенцию<sup>252</sup>.

Такое восприятие аристотелевской проблематики блага переводит размышление о ценностном значении экономического понятия «value» в контекст символической метафизики и онтологии Дара. На первом плане в этом случае оказывается творческая способность (искусство, направляемое высшим умозрением) каждого проявлять свою человечность по отношению к Другому в хозяйственных взаимодействиях на близкой дистанции (лицом к лицу). Следовательно, о творческой зрелости человека будет свидетельствовать его оснащенность этическими и дианоэтическими добродетелями («благами») в процессе совместно-раздельного ведения хозяйства. По сути, проблематизация загадки «value» в онтологическом контексте Дара обращает к сакральной метафизике искусства этической добродетели, чья ценность проявляет себя в качественных различиях человеческих отношений, устанавливаемых в экономике.

С одной стороны, на этом пути разрушаются научные представления о рациональности экономического выбора, о мотивации личной выгоды, об эквивалентных взаимодействиях. Уточним: тема дара как «неэквивалентного» получила широкое освещение в рамках неклассической философии М. Хайдеггера, Ж. Батая, Э. Левинаса, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра. С другой стороны, исследовательская оптика «дара» открывает перспективу анализа «экономического» в расширенном (этическом) контексте,

<sup>252</sup> Лосев А. Ф. Бытие-Имя-Космос. М.: Мысль; Российский открытый университет, 1993. С. 449.

во множественности смысловых оттенков персонифицированного отношения «Я-Другой» («Я-Мир», «Я-Другой я сам»). Становятся уловимы различные проявления этики Дара в межличностных экономических отношениях. Они могут складываться в процессе оказания друг другу различного рода услуг – от духовных практик до совместных работ на садовом и приусадебном участках, по домохозяйству, обустройству быта, приготовлению домашней еды (в том числе, с ее последующей продажей), починке утвари, частных услугах по извозу, строительству, устройству на работу и пр.

Неоднозначность отношения философов к намеченной Хайдеггером взаимообусловленности дара и бытия<sup>253</sup> позволяет выделить разные способы решения поставленной Деррида проблемы «отдавать: что это значит?»<sup>254</sup>. Предельный случай – «чистый дар» практической этики хозяйственных взаимодействий людей, добродетель которых проявляется в ином понимании здравого смысла. Последний иррационален в силу отсутствия в поступке малейших признаков прагматики: «Ганди в самом начале своей семейной жизни дал обет не иметь собственности. Отказавшись от обширной адвокатской практики, которая приносила ему более 20 000 долларов в год, Махатма раздал свое имущество беднякам»<sup>255</sup>.

Специфическое воплощение этики дара хозяйственных взаимодействий прослеживается в рамках тематизации «следа» в письме, опирающемся на *differance*. Деррида убежден: нашему описанию доступно не то, что открывается видящему, а то, что чувственно осознается рассудком вслед только что увиденному. С одной стороны, нечто увиденное существует как оно есть, а с другой – существует как осознанное отношение к увиденному (осознанное с помощью чувств, а потому смещенное, наступившее с отсрочкой, на шаг позднее «только что увиденного»). Получается, что между видимым «как нечто есть на самом деле» и тем, «как это нечто преломляется в субъективном отношении к нему», существует зазор, в рамках которого располагается широкий спектр смысловых различий «этического».

В целом, предпринятая нами попытка решения загадки «*val-ue*» (ценности человеческих отношений в экономике) побуждает заново поставить и осмыслить следующие вопросы: что такое человечность и человек? Какой механизм регулирует отношения между частным (отдельным, индивидуальным, групповым) и общим (всеобщим, универсальным)? Как, каким образом, с помощью каких коммуникационных паттернов, структур и социальных форм? С методологической же точки зрения представленный вариант

<sup>253</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2013. С. 132.

<sup>254</sup> Деррида Ж. Золы угасшей прах. СПб.: Академический проект, 2002.

<sup>255</sup> Парамахамса Йогананда Автобиография Йога. М.: Изд-во София, 2008. С. 547.

проблематизации дара интересен своим потенциалом распознавания многообразия этических различий в стоимостных отношениях «лицом-к-лицу». В контексте такой исследовательской установки подлежат обнаружению гуманистические паттерны хозяйственных взаимодействий, полагающие предел экономической рациональности и редуccionистскому калькулированию стоимостных затрат.

## **МИФЫ И ВЛАСТЬ НРАВСТВЕННОЙ ПУСТОТЫ**

***К. М. Ольховиков, С. В. Ольховикова***

Данный текст представляет собой краткие тезисы доклада, развивающего идею инвариантного статуса морализма в жизненном мире человека. Основные аргументы содержательны и не содержат формальных референций с методологическими ресурсами в той мере, в какой их смысл, назначение и границы применимости могут восприниматься как интуитивно понятные.

Морализм – не просто страница или раздел истории культуры, морализм актуален вопреки нарицательным формам его публичного бытования. Энергия нравственных склонностей – весьма действенный ресурс развития исторических событий – от рождения мировых религий до цветных революций. Не рациональные аргументы, но оттенки переживаний выдвигают общественные нравы на авансцену мировой истории. При этом все внимание публики оказывается полностью поглощенным объектом, к которому применяются разнонаправленные нравственные установки, и нравы благополучно пребывают в статусе заурядной повседневности, уступающей по рационализации даже здравому смыслу. Собственно, и относительная не-наблюдаемость жизненного мира человека связана с тем, что именно нравственные энергии составляют его принципиальную почву, конституируют его. Относительность, разнообразие компонентов, и способов репрезентации в равной степени свойственны общественным нравам и повседневным смысловым установкам как таковым. Это родство разнообразия.

Морализм в качестве нарицательной фигуры интеллектуальной традиции вполне редуцирован к упрощенным позитивным трактовкам социальной регуляции как таковой, рассматривается как малоинтересный архаичный способ воспроизводить в сущности неразрешимые противоречия человеческих самооценок. И не в некоем углубляющем понимании смысле, а исключительно в смысле повторения одного и того же. Морализм – «недоэтика», и не так существенен, как этика, с точки зрения аргументации каких-либо актуальных для современной цивилизации позиций, суждений, доктрин. Морализм вполне разделяет свойства